48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 50 10 DÉCEMBRE 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La foi rudimentaire du peuple chrétien, dans nos campagnes de France plus ou moins déchristianisées et matérialisées, est elle suffisante pour procurer le salut ?

R. — La question est éminemment pratique, aussi nous donnerons quelque développement à la réponse. Cette réponse elle-même envisagera le problème d'une façon générale, aussi bien pour le peuple déchristianisé des villes que pour celui des campagnes.

Tout d'abord, il faut s'entendre sur cette « foi rudimentaire. » Le terme peut prêter à confusion. A prendre l'épithète *rudimentaire* dans son sens obvie, la foi rudimentaire serait celle qui se rapporte aux premiers éléments de la doctrine catholique. Sans doute, le chrétien est obligé de croire tout ce que l'Eglise croit et enseigne, et il ne lui est pas permis de faire une distinction entre articles de foi et articles de foi. En ce sens, la doctrine protestante des « articles fondamentaux » est souverainement contraire à l'essence même de la foi catholique. Mais, parmi les articles de foi, il est possible, il est même nécessaire de distinguer ceux qu'il suffit de croire « en général, » sans posséder une connaissance claire et explicite de chacun d'eux, et ceux qu'il faut croire « en particulier, » c'est-à-dire dont la connaissance claire et explicite est de nécessité de moyen, ou tout au moins de nécessité de précepte. La foi « rudimentaire » pourrait être celle qui s'en tient à la croyance explicite des seuls articles de foi dont la connaissance s'impose, de moyen ou de précepte, à l'âme chrétienne. Foi rudimentaire, en ce sens, celle de l'homme sans instruction chrétienne, mais qui connaît les principaux mystères, ses fins dernières, et ce qui est utile pour recevoir avec fruit les sacrements dont il s'approche.

Est-il besoin de dire qu'une telle foi rudimentaire est suffisante pour procurer le salut ? Sa suffisance est incluse dans sa définition même.

Il s'agit donc, de toute évidence, dans la pensée de notre consultant, d'une foi rudimentaire d'un caractère tout différent. Le caractère rudimentaire de cette foi touche beaucoup plus la nature de la foi elle-même que son objet. C'est un embryon, une ébauche de foi plutôt qu'une foi véritable. Cette psychologie particulière à nos chrétiens déchristianisés est bien connue de tous les prêtres qui ont pratiqué le ministère paroissial. Et même, depuis un demi-siècle, une évolution inquiétante s'est produite en ce domaine. La foi se réduit souvent à n'être plus qu'un vague sentiment de religiosité derrière lequel ne s'abrite aucune croyance ferme, déterminée, précise. Cette religiosité s'accommode de quelques pratiques qu'on ne voudrait pas délaisser, tant elles sont encore dans les habitudes reçues : le baptême, la première communion, la confirmation, le mariage religieux, l'enterrement à l'église. Mais on accomplit ces rites sans véritable conviction intérieure, plutôt par entraînement de la routine.

D'ailleurs, quelle conviction intérieure, solide et arrêtée, pourrait bien exister encore dans un trop grand nombre d'âmes ? Pénétrons un peu leur psychologie. Enfants, ces « chrétiens déchristianisés » ont vécu dans des familles déjà déchristianisées. Ils ont suivi, peut-être même régulièrement, le catéchisme paroissial jusqu'à l'âge de la communion solennelle, vers onze ou douze ans. Leur intelligence peu éveillée aux vérités religieuses, leur cœur peu ouvert aux impressions pieuses, leur volonté peu décidée à poursuivre un idéal trop confusément entrevu pour être apprécié, n'ont pu en deux ou trois ans (quand encore il y a eu deux ou trois ans !) de fréquentation catéchistique, les aiguiller bien sérieusement dans la voie des convictions et des pratiques chrétiennes. Sans doute, leur première communion a été faite avec des dispositions suffisantes ; mais ces dispositions s'expliquent alors parfaitement sans que leur suffisance même engage fortement l'avenir : ces âmes d'enfants, tranquillisées à ce moment par la « concession » faite par leurs parents et leurs maîtres laïques à l'influence religieuse, ont accordé leur confiance presque sans réserve à leur curé, à leur confesseur, au prédicateur de la retraite. Et cette confiance les a soutenus à l'époque de la communion. Mais cette communion une fois passée, le laïcisme reprend vite tous ses « droits ». La famille sans religion et sans pratiques accaparera bientôt et totalement l'âme de l'enfant. Le travail de l'usine ou des champs détournera son attention des choses de l'ordre spirituel. « Débarrassé » du catéchisme, comme il est débarrassé de l'école, l'adolescent ne s'embarrassera bientôt plus de l'église elle-même, des sacrements et, en général,

des pratiques religieuses quelles qu'elles soient. La fréquentation de camarades, déchristianisés déjà, achèvera de le débarrasser des soucis religieux. Il restera néanmoins — surtout à la campagne — fidèle à certaines coutumes : il ira à l'église aux Rameaux et à la Toussaint, à cause des morts ; il se mariera devant M. le Curé comme il s'est marié auparavant devant M. le Maire, parce que cela se fait ainsi ; devenu père de famille, il enverra ses enfants au catéchisme, comme il y a été envoyé lui-même. Quant à appuyer tout cela sur une foi véritable, n'y songeons pas. Il n'a certes ni positivement renié, ni même oublié la foi de sa première communion ; mais cette foi a insensiblement évolué devant les « exigences » de la situation. L'habitude prise de ne plus fréquenter l'église, de ne plus entendre aucune instruction religieuse, a estompé cette pauvre et chétive foi et l'a reléguée en un passé lointain, d'où il est bien difficile qu'elle puisse exercer une action réelle sur la vie présente.

Et ce n'est pas la lecture des journaux dits de grande information qui faciliterait cette action ! Le chrétien déchristianisé y apprendra plutôt que la foi chrétienne n'exerce guère d'emprise sur une quantité de gens, dont les crimes et les fredaines remplissent les colonnes de la gazette bien informée. Et puis, la politique surviendra : que n'entendra-t-il pas dire contre le « cléricalisme », contre la religion, ce moyen d'accaparement, cet opium du peuple, etc., etc. ! « Qu'on nous parle, lui suggérera-t-on, d'une religion où les prêtres ne voudront pas dominer et établir leur pouvoir sur le peuple ! Voilà la religion idéale, mais combien éloignée de la réalité ! » De tous ces « bobards », illustrés de quelques petits faits soigneusement relatés ou étayés de quelques petits scandales bien cuisinés, il résultera dans l'âme de notre chrétien déchristianisé une quiétude presque parfaite sur la question religieuse. Il n'est pas positivement anti-religieux ; mais il en fait assez, bien suffisamment pour ce qu'on peut exiger d'un homme raisonnable, et qui n'a pas besoin des « curés » pour rester honnête.

Nous pourrions ajouter encore d'autres traits au tableau ; mais ce qui précède est suffisant. Reste une question plus importante encore que nous avons laissée de côté à dessein, et c'est sur ce point que l'évolution inquiétante, dont nous parlions tout à l'heure, s'est le plus fortement accusée : c'est la question des derniers sacrements. Il y a quelque demi-siècle, leur omission était encore, sauf en certains centres particulièrement areligieux, une pratique exceptionnelle. On allait « chercher M. le Curé » pour administrer les moribonds. Aujourd'hui l'omission des derniers sacrements est chose relativement courante ou tout au moins facilement admise et allègrement supportée. Une mort subite est considérée comme une mort heureuse et souhaitable, parce qu' « on ne souffre pas. » Le regard vers l'au-delà est pour ainsi dire devenu inexistant. L'indifférence qu'affectaient nos chrétiens non pratiquants à l'égard des choses religieuses au cours de leur existence a été transportée par eux jusqu'au seuil redoutable de l'éternité. Et c'est là le grand mal de l'époque en beaucoup de régions.

Aussi, parallèlement à cet affaiblissement du niveau de la foi, le niveau de la moralité publique s'est pareillement abaissé. Les unions libres se sont multipliées, et, ce qui est pire encore au point de vue de la possibilité du salut, multipliées aussi les unions adultères sanctionnées, grâce au divorce légal, par l'autorité des Etats.

Faut-il absolument désespérer du salut de nos chrétiens déchristianisés ? — Nous ne le pensons pas.

Il ne s'agit pas de diminuer en quoi que ce soit la nécessité de la foi actuelle pour le salut.

Nous avons, dans un article qui n'est pas encore bien ancien (*Ami* 1925, p. 354), rappelé que la justification de toute âme (aussi bien avant qu'après le baptême) avait son point de départ *dans un acte de foi véritable*. Et sur ce point de doctrine catholique, ajoutions-nous, pas de transaction possible. Bien plus, nous affirmions, avec tous les théologiens catholiques, la nécessité, de moyen absolue, de la foi surnaturelle. Et nulle autre foi, déclarions-nous avec le cardinal Billot, ne peut être admise comme moyen nécessaire de salut, que la foi strictement et proprement dite, s'appuyant sur une révélation positive de Dieu.

Nous ferons abstraction d'une hypothèse assez fragile, envisagée un jour par l'*Ami* (cf. 1925, p. 514), au sujet de ceux qui ont été baptisés et n'ont jamais connu les vérités nécessaires au salut, *necessitate medii*. Théoriquement, on peut concevoir qu'un adulte, baptisé dans son enfance et possédant, par là, avec la grâce sanctifiante, la foi habituelle, ait été élevé loin de toute religion, dans l'ignorance absolue des vérités à croire ; persévérant dans cet état, il pourrait mourir sans avoir perdu, en fait, la grâce sanctifiante. Si cette hypothèse se vérifiait, ce serait rarement, très rarement même, surtout s'il s'agit d'adultes ayant vécu assez longtemps après l'usage de la raison. Notre peuple chrétien déchristianisé ne saurait, dans sa masse, rentrer en une pareille catégorie, laquelle ne sera jamais que l'infime exception.

Nous requérons donc, comme nécessaire de *nécessité de moyen* pour le salut, pour les adultes capables d'un acte de foi, la croyance explicite aux deux articles fondamentaux énumérés par l'auteur de l'épître aux Hébreux, XI, 6 : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit*. Nous avons expliqué jadis (1925, p. 360) comment il fallait entendre cette croyance en un Dieu rémunérateur. Il s'agit d'une croyance en une rémunération surnaturelle, c'est-à-dire d'une croyance comportant un sentiment au moins confus que la récompense de l'autre vie dépasse les idées et le pouvoir de l'homme et, par conséquent, implique une certaine rédemption de l'humanité.

Enfin nous requérons, comme nécessaire de *nécessité de précepte* pour les chrétiens baptisés, la croyance explicite aux mystères principaux de notre religion consignés dans le Symbole des apôtres, et la connaissance des vérités essentielles à la réception des sacrements.

Ces principes une fois rappelés, nous pouvons aborder directement la question posée par notre correspondant.

Il faut tout d'abord, pensons-nous, établir une discrimination entre les chrétiens déchristianisés que le prêtre peut atteindre à l'article de la mort, et ceux qui meurent sans l'assistance du prêtre.

Si le prêtre parvient encore à temps au chevet d'un moribond, la théologie pastorale lui fait un devoir de reprendre, dans la mesure nécessaire, l'instruction et l'éducation chrétienne de cette âme appelée à paraître très prochainement au tribunal de Dieu. Il lui sera encore relativement facile, bien souvent, de ressusciter en elle le souvenir de l'enseignement catéchistique de jadis. Lui sera-t-il aussi facile de raviver la flamme de la foi ? Ce sont là deux questions très différentes et qu'il importe de ne pas confondre. Autre chose est de rendre à un chrétien indifférent ou même hostile la *connaissance* des vérités religieuses, autre chose est de lui faire retrouver la *foi*, cette adhésion ferme et sincère de l'intelligence aux vérités révélées par Dieu. On peut connaître ces vérités sans y adhérer : la foi explicite suppose la connaissance ; mais la connaissance n'implique pas nécessairement la foi aux vérités connues. En assistant un moribond peu croyant, le prêtre s'efforcera donc surtout de l'amener à produire des actes de foi ; et peut-être même vaudra-t-il mieux moins insister sur les vérités à croire, que sur cette croyance elle-même. La foi explicite n'est pas nécessaire de nécessité de moyen pour toutes les vérités révélées, mais la foi est toujours nécessaire.

On peut espérer que le bon pasteur, désireux d'ouvrir le ciel à ses brebis égarées, réussira à réveiller en leur âme la foi véritable, s'il y apporte le tact nécessaire, s'il sait multiplier *à temps* les visites, s'il joint surtout à son action personnelle le mérite de ses prières et de ses mortifications. A ce sujet l'on ne saurait s'empêcher de blâmer les curés qui, dans nos régions déchristianisées, attendraient de parti pris qu'on vînt les chercher pour administrer les sacrements aux mourants. Neuf fois sur dix on viendra (si l'on vient) quand il sera déjà trop tard pour tenter fructueusement l'œuvre de rééducation spirituelle. Sans vouloir user de tous les moyens possibles pour pénétrer à tout prix à l'intérieur des familles, un curé intelligent et zélé saura préparer de longue date sa venue pour le moment psychologique, et il choisira avec prudence l'occasion la plus propice pour entrer en contact immédiat avec les malades en danger. Et il réussira.

Plus inquiétante est la situation du moribond déchristianisé que le prêtre ne peut approcher qu'au dernier moment. S'il a encore la possession de ses facultés, le prêtre n'hésitera pas à raviver, par une exhortation brève et persuasive, la foi nécessaire, avec le rappel sommaire des vérités essentielles. Si le malade paraît destitué de l'usage de ses facultés, la même exhortation sera sans doute plus brève, plus succincte, mais elle s'impose encore cependant : sait-on si le malade, sous une apparence d'insensibilité, n'en recueillera pas les échos dans son âme encore à demi éveillée ? Puis, connaît-on toutes les ressources de l'inconscient ou du subconscient ? Cette exhortation pourra être l'occasion d'un acte religieux intérieur qui, joint à l'extrême-onction, suffit à la justification du moribond.

Sans doute notre correspondant n'a-t-il pas eu en vue les cas où le prêtre approche effectivement les malades ; et sa question vise aussi le cas du chrétien déchristianisé livré à lui-même en face du redoutable problème de son salut.

A coup sûr, la situation est ici plus complexe et bien des éléments de solution nous manquent. Toutefois, si la possibilité du salut doit être affirmée pour l'infidèle de bonne foi (voir *Ami* 1925, p. 360 362), à plus forte raison existera-t-elle pour le chrétien, si déchristianisé soit-il, si quelques lueurs de bonne foi subsistent encore dans son âme. Or, nous avons, dans la première partie de cette consultation, rappelé que l'absence extérieure de foi n'est pas nécessairement, chez nos chrétiens déchristianisés, l'équivalent d'une incrédulité hostile. Sous cette apparence d'indifférence totale, il peut encore subsister un reste, insuffisant sans doute en soi, de connaissances religieuses, mais suffisant encore pour qu'au moment opportun, en face de la mort par exemple, ledit chrétien puisse retrouver au fond de son cœur l'acte de foi salutaire touchant les vérités essentielles. Nous avons expliqué comment une psychologie très — trop — naturelle rend raison de cet abandon progressif des pratiques et des convictions religieuses chez nombre de nos contemporains peu instruits, souvent peu intelligents, et toujours très ignorants. La même psychologie expliquera comment, à l'heure de la mort, en face du redoutable problème de l'au-delà, et dégagée des contingences humaines qui eurent au cours de la vie mortelle tant d'influence sur son orientation religieuse, l'âme peut se retourner vivement vers Dieu et faire appel à sa miséricorde. Ce retour à Dieu, cet appel à la miséricorde divine ne rentreront, la plupart du temps, dans aucun des cadres prévus par la casuistique ; ils se réaliseront néanmoins et se trouveront, dans une âme dont l'ignorance religieuse explique la bonne foi relative, juxtaposés à des situations que ne saurait absoudre la saine théologie[1].

Quel prêtre, ayant l'expérience du ministère des âmes, ne pourrait apporter cent exemples véri-

[1] On se souviendra, à ce propos, de la parole d'une jeune ouvrière de la banlieue parisienne : « Vous, Mademoiselle, vous n'avez peut-être pas beaucoup de

fiant notre assertion ? Au cours de la Grande Guerre, où il nous a été donné d'approcher de très près l'ignorance de la masse populaire, n'avons-nous pas rencontré des âmes auxquelles une vie objectivement peccamineuse avait été rendue familière par l'ignorance religieuse, les préjugés, les habitudes du milieu, et qui cependant, malgré leur déchristianisation trop réelle, trouvaient en face du péril le mouvement instinctif du retour vers un idéal moral supérieur ? L'auteur de la présente réponse se souviendra toujours d'un certain bombardement intense, où chacun se croyait arrivé à sa dernière heure. C'est ce moment précis d'angoisse suprême que choisit un jeune caporal parisien, aussi étranger à la morale et à la religion qu'on peut l'être en certains milieux spéciaux de la grande cité, pour crier d'une voix vigoureuse : « Eh ! là-bas, les curés, c'est le moment de songer à la séparation de l'âme d'avec le corps ! » Et c'est le même caporal, devenu sergent à la fin des hostilités, qui fit part à ses camarades prêtres de cette « admirable » résolution : « Jusqu'ici j'ai vécu aux crochets de trois ou quatre femmes ; je n'en garderai qu'une, et si dans trois ans elle me donne satisfaction, je vous promets de l'épouser à la mairie et à l'église. » Singulière conversion que celle-là, précédée, à l'heure du danger, d'un singulier cri de retour à Dieu ! Ne croyez-vous pas cependant qu'il y ait là une vérification, d'un genre tout particulier sans doute, mais *subjectivement* exacte, du minimum requis par S. Paul pour le salut : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit ?*

Cet exemple vécu montre jusqu'à quel point la bonne foi peut se trouver jointe à une vie pratiquement déchristianisée. Sans doute, on aurait tort de s'en autoriser pour s'endormir dans une quiétude parfaite qui serait exactement à l'opposé des sentiments que le zèle pour le salut des âmes doit entretenir dans le cœur des prêtres. Mais il suffit que de tels exemples puissent être cités, pour justifier des espérances sérieuses touchant le salut de beaucoup d'âmes apparemment déchristianisées.

Le bon prêtre y verra surtout l'indication d'une nécessité absolue de l'époque actuelle : se rapprocher le plus possible de ses paroissiens, victimes de l'ignorance plus encore que de l'hostilité religieuse, et par tous les moyens leur faire connaître la vérité exacte touchant la religion. La diffusion de la vérité par la presse, journal ou bulletin paroissial, par les conférences, le cinéma, le théâtre, en un mot, par tous les moyens de propagande dont dispose le progrès contemporain, doit être très activement poussée ; le rapprochement du prêtre et du peuple doit être cherché sur le terrain pratique (social, économique ou autre), premier moyen de contact, avant de se continuer sur le terrain religieux. De cette propagande à mille formes diverses résultera infailliblement, en des milliers d'âmes, une lueur de vérité surnaturelle dont l'influence pourra être, au moment psychologique préparé par Dieu, d'une influence irrésistible. N'oublions pas qu'à côté des revirements spontanés que la psychologie naturelle nous fait entrevoir dans les âmes à l'heure de la mort, la psychologie surnaturelle nous affirme que cette heure décisive est l'heure d'une distribution plus abondante, de la part de Dieu, des grâces de conversion. Si la propagande des vérités religieuses a pu préparer la réception de la grâce à cette heure dernière, en introduisant dans les âmes frustes et rudes des dispositions moins imparfaites, ne peut-on pas avoir quelque espoir que le prêtre, même lorsqu'il n'aura pu approcher effectivement les moribonds, n'aura pas été inactif à l'égard de leur salut éternel ?

En bref : la foi rudimentaire du peuple chrétien, des campagnes ou des villes, plus ou moins déchristianisé n'est peut être pas suffisante *hic et nunc* pour procurer le salut ; mais elle constitue cependant un certain atout dont le bon prêtre ne saurait méconnaître la valeur, et qui pourra permettre à son zèle industrieux d'exercer son influence pour atteindre, avec la grâce de Dieu, le point heureusement vulnérable de ces âmes que Notre-Seigneur n'a pas rejetées, qu'il a sûrement rachetées, et qu'il veut encore sauver.

mérite : vous avez appris le bien sans savoir que c'est le bien, et moi, *j'ai appris le mal sans savoir que c'est le mal.* » (P. Lhande, *La Croix sur les Fortifs*, p. 91 ; voir *Ami* 1931, p. 751).

Q. — Un commerçant indélicat fraude sur la vente de sa marchandise avec l'intention de cumuler les petits vols et d'augmenter notablement ses bénéfices. Le total des vols commis s'élève à quatre cents francs environ. Mais les clients sont assez nombreux, de sorte que chacun d'eux a été lésé d'une somme de 5 à 8 f. environ.

Un tel commerçant est obligé de restituer *sub gravi*. Les manuels de morale indiquent même quelques moyens pratiques de restitution. Mais sur quel principe est basée, dans le cas, l'obligation grave de restituer ? Est-ce sur le principe apporté par tous les manuels : « Restitutionis obligatio oritur ex violatione *solius justitiæ commutativæ*, non autem justitiæ legalis aut distributivæ » ? Il ne semble pas, car la justice commutative consiste à donner à chacun (personne physique ou morale) ce qui lui est dû. Or ici chaque client (personne physique) a été lésé de 5 à 8 f., somme minime dont la restitution n'oblige pas aujourd'hui *sub gravi*. Le total des clients ne constitue pas non plus une personne morale. Alors ?

En vertu de quel principe pouvons-nous donc obliger à restituer *sub gravi* le commerçant indélicat ?

R. — Votre embarras provient, d'une part, de la confusion qui s'établit dans votre esprit entre l'objet de la restitution et son destinataire, et, d'autre part, de la manière imprécise dont vous posez la question.

Il faut distinguer, à propos de l'obligation de restituer, deux choses : 1° son existence, et 2° sa qualité. Car, comme disent les philosophes, l'*esse* précède l'*esse tale*.

I. — Y a-t-il, dans le cas du marchand fraudeur, *obligation de restituer* ?

On ne saurait guère le mettre en doute.

La vertu de justice nous incline à rendre à chacun ce qui lui est dû, tout et rien que ce qui lui est dû, *ad æqualitatem*. Mais le dû n'est pas toujours bien défini, car le mien et le tien ne sont pas toujours distincts. Ainsi en va-t-il des biens communs : ils appartiennent à tous et à chacun. S'ils sont les biens de la communauté, ils sont aussi ceux des membres de la communauté. Car les membres ne se distinguent pas de la communauté comme deux individus étrangers l'un à l'autre. Ils sont entre eux, comme le dit S. Thomas, dans le même rapport que des parties à un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Voilà pourquoi le bien commun est d'une certaine manière mon bien.

Il suit de là que si je retiens le bien de la société injustement, je ne suis pas tenu à restitution, au moins de la même manière que si je retiens le bien d'autrui qui n'est mon bien en aucune façon. D'où le principe énoncé par les moralistes : « Restitutionis obligatio oritur ex violatione solius justitiæ commutativæ, non autem justitiæ legalis aut distributivæ. » Car la justice commutative règle les rapports des hommes considérés individuellement, en tant que distincts et séparés les uns des autres; la justice légale et la justice distributive règlent les rapports des hommes considérés socialement, en tant que réunis en un même corps pour servir la société à laquelle ils appartiennent et par elle tous les membres qui en font partie. De la première seule découle l'obligation d'une restitution intégrale.

Or, dans le cas proposé, c'est bien la justice commutative qui a été lésée, et cela, autant de fois qu'il y a eu de fraudes exercées à l'égard des clients. Car soit qu'on les considère individuellement, soit qu'on les considère en groupe formant ce qu'on nomme la clientèle, personnes physiques ou personne morale, ils sont étrangers dans leurs rapports commerciaux avec le marchand fraudeur. Celui-ci ne fait nullement partie de sa clientèle, à l'instar d'un citoyen faisant partie de la cité.

Il y a donc obligation de restituer, c'est-à-dire, de rendre aux clients fraudés ce qui leur a été retenu injustement. Les axiomes juridiques qui proclament cette obligation de justice commutative née du dommage causé ou de la détention injuste du bien d'autrui sont bien connus. C'est le fameux *res clamat domino*, ou bien *nemo ex re aliena injuste locupletari debet*, si féconds en applications pratiques. Plus brièvement, la restitution se base sur le principe même de toute justice qu'on peut exprimer dans l'axiome laconique : *Cuique suum*.

II. — L'obligation de restituer *est-elle grave* ou *légère* ?

La gravité d'une obligation se prend de son objet. Ici, l'obligation de justice a pour objet la restitution, c'est-à-dire, la chose due qu'il faut rendre.

Or c'est ici le point où, hypnotisé par le destinataire de la restitution, vous oubliez son objet matériel. Sans doute, il est divisible, et cette divisibilité se retrouvera dans la manière d'opérer la restitution, mais ce n'est pas en tant que divisible qu'il est retenu injustement; c'est *per modum unius* qu'il constitue entre les mains du fraudeur la *res aliena* qu'il faut rendre en entier, parce que la justice l'exige. Le bien d'autrui injustement détenu, *res aliena*, est alors de lui-même considérable. C'est pourquoi l'obligation de le restituer, elle aussi, est considérable, ou, en style théologique, grave.

Et cela, le sens commun des honnêtes gens, qui est un critère de vérité, le proclame. On ne dira pas d'un commerçant enrichi considérablement par des vols répétés, qu'il est un petit voleur, mais un grand voleur. N'eût-il causé que de légers dommages à chacun de ses clients, qui, chacun pour leur compte respectif, le tiendraient quitte volontiers, on ne l'accusera pas moins de détenir une fortune volée, et on le considérera comme un grand malfaiteur à qui il faut faire rendre gorge pour le bien de la société et de la justice elle-même.

Ce n'est donc pas seulement la protestation du client lésé, du client *rationabiliter invitus*, ni la gravité relative du tort qui lui a été infligé, qui donnent naissance à la gravité de l'obligation. Celle-ci se déduit antérieurement de la gravité même de la chose à restituer. Gravité absolue de l'objet qui sera, c'est vrai, tempérée par des considérations accidentelles prises de la gravité relative du dommage causé. C'est pourquoi les théologiens diront qu'une quantité double, par exemple, sera requise pour constituer la matière grave d'un vol exécuté à l'égard de plusieurs clients.

Enfin l'Eglise elle-même a élevé la voix contre l'opinion, que vous ne voulez certainement pas défendre, mais vers laquelle vous acheminent vos doutes. Le pape Innocent XI a condamné comme scandaleuse et dangereuse dans la pratique la proposition suivante : « Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis. » (Denz., nº 1188).

En résumé, selon que le corps du délit est considérable ou non, l'obligation de le restituer à son légitime propriétaire est elle-même grave ou légère.

Q. — On cite souvent en plaisantant les paroles de la Sainte Ecriture dans les conversations entre prêtres. Or, j'ai entendu dire que le concile de Trente l'a interdit *sub veniali*.

Si cette interdiction existe vraiment :

1º Embrasse-t-elle toutes les paroles de la Sainte Ecriture, ou seulement les paroles de Dieu (A. T.), de Notre-Seigneur, des Saints ?

2º La faute est-elle égale partout, dans le cas d'une interdiction générale ; par exemple, est-ce faute égale d'employer les expressions suivantes : « Il est sot, car

stultorum infinitus est numerus ; — Il n'a pas encore vu Abraham (allusion à S. Jean, VIII, 57) ; — *Fallax equus ad salutem ;* — *Paratus sum et non turbatus ;* — *Ecce nos* (Bénédictins) ; *Reliquimus omnia* (Franciscains) ; *Quid ergo?* (Dominicains) ; *Erit nobis* (Jésuites) ; — l'institution des chanoines remonte aux paroles de N.-S. : *Dormite jam et requiescite,* » etc. ?

Peut-on tolérer la coutume de citer ainsi, malgré l'interdiction, si toutefois elle existe ?

R. — Voici le texte de l'interdiction portée par le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum* (vers la fin) :

« Post hæc temeritatem reprimere volens, qua ad profana quæque convertuntur et torquentur verba et sententiæ Sacræ Scripturæ, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos ; mandat et præcipit, ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cætero quisquam quomodolibet verba Scripturæ Sacræ ad hæc et similia audeat usurpare ; ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii pœnis per episcopos coerceantur. »

Par ce texte, on se rend compte de la portée de l'interdiction formulée par le concile. Ce qui est prohibé, — et sévèrement prohibé, — c'est l'emploi des paroles de la Sainte Ecriture dans un but de vaine observance, de superstition, d'incantations diaboliques, but qui va directement contre le respect dû à la parole de Dieu et qui touche au sacrilège. Comme toute l'Ecriture est parole de Dieu, il n'y a pas lieu ici de distinguer entre paroles de Jahvé dans l'A. T., paroles de Jésus-Christ ou des saints dans le N. T. Voici comment Lehmkuhl s'exprime sur ce point, signalant l'abus des paroles de la Sainte Ecriture, *quo sacrilegium committitur, idque certe valde grave, si ad malum finem verba sancta adhibentur : cui, ut dixi, adjungi facile poterit blasphemia, si videlicet contemptus Dei accedat, aut si ille abusus veritati verborum deroget* [1].

Mais il ne semble pas que ce soit là le cas visé par notre correspondant. Les exemples cités par lui semblent rentrer dans une catégorie beaucoup moins grave, à laquelle se rapporte l'observation suivante du même P. Lehmkuhl : « *Verum, si quis utitur sacris verbis ad facetias quidem, sed per se honestas modo flat sine contemptu et nimia frequentia quæ in contemptum vergat, est abusus venialis.* » Et encore on peut se demander si la troisième remarque suivante du même moraliste ne devrait pas être fréquemment appliquée à cet usage profane des paroles de l'Ecriture : « *Immo non quælibet facetiæ, quæ in et cum usu Sacræ Scripturæ committuntur, peccata sunt ; aliquando enim reverentia debita non læditur, quanquam raro omnis irreverentia venialis abest.* »

Entrer en plus de détails ne ferait qu'embrouiller une question fort simple.

---

[1] *Theol. Moralis*, t. I. 12e édit., p. 294.

Q. — 1° Plusieurs auteurs de morale définissent la conscience scrupuleuse : une disposition habituelle à juger défendues des choses permises, ou grave ce qui est léger. Il me semble que cette définition n'est pas tout à fait juste, mais qu'il y aurait lieu de distinguer conscience étroite et conscience scrupuleuse. Car on peut avoir une conscience étroite sans être atteint de scrupules.

2° Les auteurs distinguaient jusqu'ici différents systèmes pour résoudre les incertitudes de conscience : tutiorisme, probabilisme, etc. Or j'ai entendu dire que les auteurs actuels supprimaient ce chapitre de la morale, alléguant que personne ne devait agir contre sa conscience. Donc un confesseur n'a pas le droit de donner une opinion probable qu'il ne partagerait pas : mais il lui faudrait auparavant se former la conscience pour admettre lui-même cette opinion probable, et ainsi donner un conseil suivant sa conscience personnelle. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. Votre remarque n'est pas dépourvue de fondement. On peut, en effet, avoir une conscience étroite, sans être pour cela un scrupuleux. La conscience scrupuleuse ajoute quelque chose à la conscience étroite : l'anxiété. Le scrupuleux est inquiet : il craint sans cesse de pécher gravement, à tout instant. C'est un malade. De plus, ses scrupules sont souvent localisés sur un point, par exemple, sur les confessions passées qu'il craint toujours d'avoir été sacrilèges par manque de dispositions suffisantes. Il n'est pas en repos. Celui au contraire qui a seulement la conscience étroite, est porté à juger dans le sens du péché, de la rigueur de la loi, de la gravité de la matière. Il est sévère avec tendance à exagérer la sévérité, mais il n'est pas inquiet comme le scrupuleux. Ainsi il jugera qu'une confession est à refaire parce que la formule de contrition n'a pas été assez explicite, et il la recommencera sans hésitation, tandis que le scrupuleux doutera s'il faut ou s'il ne faut pas la recommencer, la recommencera pour plus de sécurité, mais aussitôt retrouvera son anxiété.

Quoi qu'il en soit, il est évident que la conscience étroite et la conscience scrupuleuse, ainsi que la conscience perplexe qui hésite à prendre une décision, sont apparentées. La conscience scrupuleuse et la conscience perplexe se ramènent à la conscience étroite, dont elles sont des espèces ou des variétés, car, au fond, sévérité, scrupules, angoisses proviennent de motifs futiles, insuffisants pour motiver le jugement que chacune d'elles croit devoir porter sur la licéité ou l'illicéité d'une action.

Si nombre de moralistes n'ont pas distingué la conscience scrupuleuse de la conscience étroite, c'est que, pratiquement, une conscience étroite dégénère vite en scrupuleuse, et qu'il était plus opportun de traiter de cette dernière, avec laquelle les confesseurs auront plus souvent à compter.

Cependant ils n'ont pas ignoré la distinction motivée que vous proposez. Ouvrez la *Synopsis Theologiæ moralis* de Tanquerey, 1927, t. II, n. 403, vous y verrez qu'il distingue la conscience erronée en conscience laxe et étroite : « Erronea autem est laxa aut angusta..., angusta, si quis ex futili causa judicat aliquid illicitum esse quod

reipsa licet, aut grave quod est leve. » Et en note, il avertit : « Ad conscientiam angustam reducitur conscientia scrupulosa quæ cum anxietate timet ne frequenter peccet, et conscientia perplexa quæ ex utraque parte peccatum apprehendit. » Puis, cette remarque faite, il traite longuement, aux n. 449 et suiv., et fort bien, vous n'en doutez pas, de la conscience scrupuleuse, n'ayant fait que mentionner la conscience étroite.

Si cette omission vous a choqué en certains manuels, vous serez satisfait de celui qui est en usage dans un grand nombre de séminaires français. Cependant reconnaissez que l'omission n'a pas une importance capitale.

Ad II. Défiez-vous un peu, cher confrère, de la science qui ne vous est arrivée que par ouï-dire. C'est si vite fait, dans une conversation qui ne vise pas du tout à être scientifique, de glisser une exagération ! C'est pourquoi, avant de généraliser, il est bon de contrôler les propos entendus.

On vous a donc dit que les auteurs actuels supprimaient de leurs manuels de morale le chapitre des systèmes inventés par les théologiens pour résoudre les incertitudes de conscience. Il fallait demander au moins le nom de ces auteurs actuels. On croirait, à vous entendre, qu'aujourd'hui ce n'est plus comme autrefois, que le traité de la conscience est bien simplifié, et que périmés sont tous ces systèmes qui ont fait le cauchemar des étudiants. De fait, quelques-uns peut-être n'en font pas mention. Ainsi le P. Merkelbach dans le premier volume qu'il vient de publier de sa *Summa Theologiæ moralis*. Mais ouvrez les manuels en usage dans nos séminaires, manuels récemment édités ou réédités, ils ont bien conservé l'exposé des systèmes, en donnant un long développement, étayé d'une solide défense, à celui de leur choix : probabilisme pour Génicot-Salsmans, Ferreres, Noldin ; probabiliorisme pour Prümmer ; équiprobabilisme pour Aertnys-Damen, Marc-Gestermann ; compensationnisme pour Tanquerey. Non, le chapitre des systèmes n'est pas encore effacé de nos manuels. Mais ce qui est vrai, c'est que les récents manuels, comme celui déjà cité de Merkelbach, ou celui de Dumas intitulé : *Theologia moralis thomistica*, ayant adopté pour plan la méthode même d'exposition de S. Thomas, se sont écartés par là même, totalement comme Merkelbach, ou partiellement comme Dumas, du chemin battu des manuels habituels. S. Thomas n'a pas ignoré l'opinion probable et sa valeur, mais il n'a pas fait entrer dans la *Somme* les systèmes qui sont d'invention plus récente. Les nouveaux manuels ne manquent pas d'originalité, certes ; malgré cela, il est à croire que le chapitre des systèmes n'est pas encore sur le point d'être radicalement supprimé de ceux encore en usage, et sans doute pour longtemps.

Il semble nouveau pour vous ce que vous avez entendu dire : que personne ne doit agir contre sa conscience. Que n'avez-vous ouvert votre bon vieux manuel ? Vous y auriez certainement trouvé que la conscience moralement et pratiquement certaine, et elle seule, est la règle prochaine de la moralité de nos actes. Qui la suit, fût elle invinciblement erronée, ne pèche pas formellement ; qui, au contraire, s'en écarte fait un péché qui lui est imputé. D'où l'axiome : on ne doit pas agir contre sa conscience. Cela n'est pas du nouveau. Il en a été toujours ainsi.

Et votre étonnement vous a conduit aussi à l'étonnante conclusion : Donc un confesseur n'a pas le droit de donner une opinion probable qu'il ne partagerait pas ; mais il lui faudrait auparavant se former la conscience pour admettre lui-même cette opinion, et ainsi donner un conseil suivant sa conscience personnelle.

Eh bien ! non, ce n'est pas sur l'opinion qu'il propose que le confesseur se forme la conscience, c'est sur la licéité de l'acte par lequel il propose une opinion qu'il ne partage pas, mais qui est probable. Il se pose la question : m'est-il permis de proposer une opinion probable, dès lors qu'elle est vraiment et solidement probable ? Qu'il la partage ou non, c'est une autre affaire. Les opinions sont libres, et parmi celles qui sont probables, le choix ne s'impose pas *a priori*. Or sa conscience bien éclairée lui répondra : « Oui, il est licite de proposer une opinion probable. » Et ainsi, en la proposant, il agit selon sa conscience.

Mais autre chose serait s'il devait agir lui-même, s'il était à la place du pénitent. Là, il devrait agir selon l'opinion à laquelle il s'est arrêté, d'après laquelle il a formé sa conscience.

Dire que le confesseur est obligé de proposer l'opinion qui est la sienne pour agir selon sa conscience, ce serait dire que le confesseur doit imposer son opinion. Or cela, il n'en a pas le droit. Car chacun, le pénitent comme tous les autres, est libre de choisir entre les opinions probables celle que, pour des motifs personnels, il préfère.

Et, ainsi que le notent les moralistes, il est expédient que le confesseur ne propose pas toujours l'opinion à laquelle il se range pour son compte personnel. Il risquerait, par trop d'indulgence ou de sévérité, d'ouvrir les barrières au relâchement ou de décourager les louables efforts. Il s'inspirera des dispositions de son pénitent pour lui proposer, en vue de sa conscience à former pour l'action, l'opinion susceptible du meilleur rendement surnaturel.

Q. — Je me permets de demander à l'*Ami* la solution du cas de conscience posé par le « conte » ci-inclus que j'ai détaché du *Devoir National*.

R. — Il s'agit d'un conte intitulé : *Une opération très grave*, par Albert Acremant. Le professeur Bertrand doit opérer le lendemain son beau-frère, Jean de Grèves. Sa sœur Henriette vient lui demander de ne pas l'opérer et de le laisser mourir, parce que s'il vit, il passera en cour d'assises sous l'inculpation du meurtre de son associé, qu'il a tué en effet en simulant un accident... Pendant la nuit, le professeur ne se coucha

point et plusieurs fois revint à cette idée de ne pas opérer. Mais à 6 heures du matin, pour affirmer vis-à-vis de lui-même sa volonté, il téléphone à la clinique de tout préparer pour l'opération. On lui répond : « Inutile de vous déranger, le malade est mort cette nuit. »

Là-dessus on nous demande : *Quid* du chirurgien ? *Quid* de l'épouse du meurtrier ?

Observons d'abord que, dans la réalité, les événements ne se passent pas comme dans les romans. C'est l'art des romanciers, des conteurs de nouvelles, des auteurs dramatiques, de tous ceux qui se proposent, en écrivant, d'enseigner une vérité, d'exalter une vertu, de fustiger un vice, ou tout simplement de se faire lire, de créer des situations capables d'émouvoir le lecteur, de captiver son attention et de faire battre son cœur. Sans doute, — et c'est une des règles de l'art dramatique, — si « le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, » l'écrivain pourtant ne s'écartera point trop de la vraisemblance, afin de ne point manquer son but, par suite d'exagération outrée. Cependant il n'est point tenu, s'il jette ses héros *in medias res,* de s'être posé toutes les questions préalables qu'aurait envisagées un moraliste. Il les présente au paroxysme de la crise, aux prises avec le devoir, mais sans se soucier des responsabilités déjà assumées ou des alternatives qui auraient pu l'éviter. Il les pose en pleine crise pour la galerie. C'est ce qui est manifeste dans le cas qui nous est présenté Avant de poser le problème : l'honneur ou la vie ? comme l'a fait le conteur, le moraliste aurait posé une question : Une opération chirurgicale s'impose-t-elle en conscience pour sauver la vie du malade ?

Y répondre par la négative, c'est faire disparaître tout le cas de conscience posé par la nouvelle. Or, les moralistes s'accordent pour dire qu'une opération chirurgicale grave est un moyen extraordinaire, qu'on ne saurait imposer, mais seulement conseiller ou proposer, pour la conservation de la vie. Ceci, le conteur n'avait pas à se le demander, et c'est pourquoi le cas de conscience qui se pose pour lui avec acuité, pour le moraliste est branlant sur sa base.

Le malade est le premier intéressé, puis sa famille aura selon l'ordre de parenté, son épouse, ses enfants, ses proches, à prendre la décision d'intervention chirurgicale que le médecin consulté a présentée comme utile, ou nécessaire, ou indispensable, ou unique chance de salut. Or, tant que l'opération n'est pas faite, les intéressés restent maîtres de la demander, de la permettre, de la refuser. C'est pourquoi l'épouse pouvait revenir sur une décision même prise la veille, et le chirurgien ne pouvait s'y opposer. Car surtout, quand il s'agit d'une opération qui n'offre que « quelques chances » de salut, fût-elle « indispensable, » c'est un moyen extraordinaire auquel le précepte de conserver sa vie n'oblige pas en conscience. Nous sommes tenus, pour conserver notre vie, de recourir aux moyens ordinaires seulement. Accidentellement, dans des circonstances particulières, il pourrait cependant y avoir une obligation grave de se soumettre à une opération en vue de prolonger la vie ou de tenter la guérison. Ainsi en irait-il pour un chef d'Etat, un général, un père de famille, dont la vie est nécessaire à la nation, à l'armée, à la famille. Le bien commun, qu'il importe à tout homme de servir plus encore que le bien particulier, impose parfois des sacrifices auxquels on ne saurait se soustraire sans manquer à la justice ou à la charité. Mais ici ce n'était point le cas, puisque la vie du malade allait être néfaste à sa famille, tandis que sa mort naturelle allait ensevelir pour jamais son crime dans l'oubli.

Le cas de conscience se rétablirait pour le moraliste, si le malade s'en était remis lui-même au chirurgien en lui demandant de tenter tout le possible pour sauver sa vie. Supposons donc que les choses se sont ainsi passées.

L'épouse alors eût été mal venue à s'efforcer de dissuader le chirurgien de faire l'opération offrant une chance de salut. On s'explique les raisons qu'elle fait valoir par le sentiment de l'honneur familial, qu'elle met au premier rang de ses préoccupations : elles sont si naturelles à un cœur féminin, à un cœur d'épouse et surtout à un cœur de mère ! On devine les sentiments qui surgissent en de telles conjonctures. Mais le cœur fait quelquefois mal à la tête. Ce n'est pas avec la sensibilité qu'il faut gouverner sa vie, mais avec la raison. Le conteur aime ces situations qui mettent en valeur le héros de son poème. Ici, c'est le chirurgien pris entre le sentiment du devoir professionnel dont il a le culte, et les sentiments d'affection fraternelle à l'égard d'une sœur aimée, dont il va briser la vie en permettant le déshonneur, qui rejaillira sur elle et ses enfants, d'une condamnation infamante et inévitable. Et alors le problème se pose aussi pour lui : le devoir professionnel l'oblige-t-il en de telles conjonctures ? De son acte, l'intervention chirurgicale, peut sortir la vie du malade, mais par contre-coup la condamnation déshonorante. S'il s'abstient, l'honneur est sauf, mais la mort inévitable. Alors son âme s'angoisse : l'honneur et la mort, ou la vie et le déshonneur ? la mort honorable ou la vie déshonorée ? le devoir professionnel ou l'amour fraternel ? Le mirage est splendide et captivant, mais il ne faut pas s'y laisser prendre. Les responsabilités ont leur source dans la loi de causalité. Pour porter le poids d'un fardeau, il faut l'avoir assumé ; pour être responsable d'un effet, il faut l'avoir causé. Or, il importe, dans les événements qui s'enchaînent pour former la trame de notre vie, de ne pas confondre ceux qui ont une influence *causale* et ceux qui ont une influence *conditionnelle* ou *occasionnelle*. La cause, la condition, l'occasion sont choses différentes. La cause produit l'effet, la condition le permet, l'occasion le favorise. La cause est prochaine ou éloignée, la condition peut être indispensable,

l'occasion fortuite. La cause est responsable de l'effet directement, l'occasion ne l'est pas du tout, la condition *sine qua non* joue un rôle intermédiaire.

De quoi le chirurgien sera-t-il cause, s'il opère et guérit son malade ? De la condamnation qui le menace ? Non, certes. De la mort sur l'échafaud ? Encore moins. Il sera cause de la guérison, si toutefois elle arrive, car il en aura posé le principe qui est l'opération. Et l'on dira : « S'il avait laissé son client mourir de sa belle mort, la justice ne l'eût point appréhendé pour l'envoyer à l'échafaud. » Sans doute. Cependant son rôle n'a pas été celui de la causalité, mais celui de la condition seulement. La guérison n'est en effet que la condition attendue par le juge pour mettre en branle l'action judiciaire. Le chirurgien ne sera donc pas *cause* de la condamnation, car celle-ci n'est pas liée à l'opération par l'étroit lien de causalité, comme l'effet à sa cause.

Reculé d'un pas, le problème subsiste encore. Le chirurgien en opérant pose la condition *sine qua non ;* en s'abstenant, il la fait disparaître avec toutes ses conséquences. Sans doute, mais en s'éloignant, le problème perd de son acuité. Et cela, il était bon de le faire remarquer. Car dans la vie, s'il est permis de faire des conjectures, il s'en faut qu'on soit tenu d'en tenir compte, car à mesure qu'elles prennent du recul, elles perdent de leur certitude jusqu'à devenir négligeables. Quoi qu'il en soit, dans les conjonctures actuelles, le chirurgien, sans être cause de la condamnation possible, est cependant en mesure de l'empêcher. Que doit-il faire ?

Il a reçu mandat de son client, il est tenu en justice de l'accomplir, à moins que ce mandat ne soit manifestement déraisonnable. Or la vie déshonorée par une condamnation avec ses conséquences est-elle préférable encore à la mort ? Que les hommes en jugent diversement ! Au regard de la seule raison naturelle, la mort est peut-être préférable. Le sentiment de l'honneur est si vif chez les hommes qu'il l'emporte même sur la mort. Mais est-ce juger sainement, avec une conscience droite ou n'est-ce pas plutôt le jugement d'une conscience erronée ? La conscience droite et vraie est celle qui est formée avec les principes de la raison éclairée par la foi. Or, que disent-ils touchant l'honneur et la vie ?

« Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée, » dit le proverbe, à l'instar de l'Ecriture qui nous dit : « Curam habe de bono nomine. » L'honneur et la réputation sont des biens que l'homme a le devoir de conserver et qu'il ne lui appartient de sacrifier que pour des biens supérieurs. Mais sont-ils supérieurs à la vie elle-même ? Non ; car, mis en regard de la fin dernière, ces biens ne nous sont pas aussi utiles. Et la foi nous montre le Christ sacrifiant l'honneur, s'humiliant dans la forme de l'esclave alors qu'il était le Fils de Dieu, pour nous donner l'exemple et nous apprendre ce qu'il fallait penser des jugements et des honneurs du monde. La vie au contraire, tant que nous la possédons, nous fournit le moyen de parfaire notre être surnaturel, d'expier nos fautes, d'achever notre sainteté.

Sauver la vie d'un futur condamné, c'est lui donner la possibilité de réparer son crime par de bonnes actions, et de gagner, par une mort ignominieuse acceptée à l'exemple du Christ, le rachat de son âme. C'est donner aussi à la justice, qui appelle réparation de l'ordre social lésé, la possibilité de s'exercer pour le bien commun et pour le bien des victimes particulières.

Il en résultera par contre-coup des dommages pour les proches du coupable. Oui, mais, solidaires dans le bien comme dans le mal, les membres de la famille atteinte trouveront l'occasion d'exercer les vertus chrétiennes d'humilité, de résignation, de charité. La vie dans l'humiliation et la disgrâce des hommes est préférable encore à la mort dans un honneur d'apparat et une réputation d'honnêteté imméritée. Que valent les fleurs sur un tombeau, si celui qui l'habite est au séjour des damnés ?

C'est pourquoi le chirurgien en opérant son client, et l'épouse en cessant ses supplications, feront tous deux un acte héroïque de charité à l'égard de celui qui, perdu et les perdant dans l'estime des hommes, sera sauvé devant Dieu. Acte héroïque, puisqu'ils sacrifieront aussi un peu de leur honneur, et mépriseront les appels de la nature pour satisfaire au devoir bien compris et sauver une âme. A moins que Dieu, qui se contente parfois des intentions, ne vienne dénouer la crise de conscience du chirurgien et de l'épouse en rappelant à lui, avant l'opération, le malade coupable. Or, c'est ce qui arrive dans le conte, et tout est bien qui finit bien.

Q. — Veuillez me permettre, après vous avoir remercié de la note parue dans l'*Ami* du 18 juin, p. 410, de répondre ainsi :

Assurément, il y a en Dieu des vérités que nous ne pouvons connaître *positivement,* sous leur raison propre, qui est celle de la Déité elle-même. Mais ce ne sont pas là des mystères « strictement surnaturels. »

Sont « strictement surnaturels » les mystères dont nous ne pouvons *rien* démontrer, rien connaître sans la Révélation, même analogiquement, par le moyen de la créature : ainsi, le mystère de la Trinité.

La Déité n'est pas à ce point inaccessible : je la connais par analogie, sans le secours de la Révélation, comme je connais la Bonté, la Sagesse, la Puissance divines, « mystères naturels » qui n'en sont que les divers aspects.

La Déité, telle que me la révèle la création, est un « mystère naturel, » centre et lien essentiel de tous les autres.

Mais comment savoir, *a priori,* qu'elle contient d'autres mystères, ces mystères strictement surnaturels dont nous voudrions prouver l'existence globale ?

Si profonde, si transcendante qu'elle m'apparaisse, je n'y trouve pas cet ordre de mystères dont la créature toute seule ne pourrait rien me dire, ces mystères « strictement surnaturels. »

R. — La réponse qui nous est adressée nous permet de rectifier, sur un point, notre article du 18 juin.

Il fallait, en effet, dire que la solution proposée par l'*Ami* était une opinion librement discutée, et non une doctrine communément admise par les théologiens.

Sur le point de savoir si l'on peut *a priori* prouver, en arguant de la « vie intime de Dieu, » l'existence en Dieu d'un ordre de mystères proprement surnaturels, il y a, parmi les théologiens, trois écoles : l'école des prudents (et peut-être des sages) qui font le silence sur la question ; l'école de ceux qui tiennent pour la réponse négative ; l'école de ceux qui répondent, comme nous, par l'affirmative. Les champions des deux dernières opinions prétendent bien, chacun en leur sens, avoir raison. C'est d'ordinaire ce qui se passe dans ces joutes théologiques.

Comme l'*Ami* ne se fait pas une spécialité de prendre parti dans ces débats libres, son rédacteur a eu tort d'écrire : « La réponse affirmative *s'impose.* »

Mais cet aveu très contrit une fois confié aux lecteurs, le même rédacteur se permet de maintenir son point de vue. Il demande simplement à son contradicteur par quel moyen les partisans de l'opinion négative peuvent échapper au reproche que leur adresse le P. Garrigou-Lagrange : « *Revera enim hi theologi dubitantes de demonstrabilitate existentiæ ordinis supernaturalis in Deo, hoc ipso dubitant de hoc ; an Deus secundum suam vitam intimam transcendat omnino quamlibet cognitionem naturalem creatam.* » (*De Revelatione*, c. I, p. 341). Sans doute, la déité, TELLE QUE LA RÉVÈLE LA CRÉATION, est un « mystère naturel, » centre et lieu de tous les autres. Mais précisément, à cause de la transcendance infinie dans son intelligibilité, de la déité même, la raison, en partant de l'idée de Dieu, peut *ensuite* positivement affirmer que l'intelligibilité divine est inaccessible à l'intelligence humaine, parce que d'*un ordre au-dessus de l'intelligibilité naturelle.*

Les adversaires de cette thèse raisonnent comme notre contradicteur : « Les mystères proprement dits, écrit le P. Ch. Pesch, par rapport à notre intelligence dans l'état de voie, ne peuvent être affirmés comme étant ou n'étant pas : comment notre intelligence pourrait-elle statuer quoi que ce soit à leur égard ? Avant la révélation par Dieu de ces mystères, aucun homme ne pourrait concevoir le mystère proprement dit, apporter les arguments qui le prouvent. Que Dieu soit infini, cela montre que nous ne pouvons le comprendre et que beaucoup de vérités le concernant nous échappent ; mais cela ne prouve pas qu'il existe en Dieu des perfections qui ne peuvent nous être manifestées que par voie de révélation et dont la possibilité ne peut nous être démontrée positivement même par des concepts analogues. » (*Propædeutica*, n. 165).

Voir dans le même sens, Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 53.

On trouvera un résumé de la controverse (assez tendancieux d'ailleurs) dans le récent (1930) traité du P. Hermann Dieckmann, S. J., *De Revelatione christiana*, n. 307-313, avec références à divers auteurs.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me donner quelques renseignements sur le texte de l'Evangile : « *Quid mihi et tibi est, mulier ?* » (Jo., II, 4). Ces paroles sont-elles injurieuses pour la T. S. Vierge Marie, Mère de Jésus ?

R. — Les fêtes données chez les Juifs à l'occasion des noces pouvaient durer sept jours. Celles de Cana étaient commencées quand Jésus arriva avec ses disciples, et il est possible que la présence imprévue de ces nouveaux convives (Jésus et ses cinq premiers Apôtres) ait contribué à épuiser plus rapidement qu'on ne le pensait « *le vin des noces.* »

Marie, confiante en son Fils pour tout arranger, le met aussitôt au courant de la situation ; c'était, évidemment, lui demander discrètement d'user de sa puissance.

La réponse de Jésus comprend deux membres de phrase, et, si l'on doit les expliquer l'un après l'autre, il ne faut pas les interpréter séparément, ni non plus, pour leur donner un sens exact, ne pas tenir compte de ce que firent par la suite la Sainte Vierge et Jésus.

1° Et d'abord Jésus dit à sa Mère : τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ? Une pareille réponse est tout à fait sémitique et elle n'est pas unique dans nos Evangiles. Quand le démon dit à Jésus : Τί ἐμοὶ καὶ σοί ? (Mc., V, 7, cf. I, 24 ; Luc, VIII, 28 ; IV, 34) il veut évidemment dire : « Qu'avons-nous affaire ensemble ? » De même, quand l'épouse de Pilate, après sa nuit agitée par un rêve, envoie à son mari cette supplique : Μηδὲν σοὶ καὶ τῳ δικαίῳ ἐκείνῳ, elle veut évidemment le supplier de ne plus s'occuper de Jésus, de « n'avoir point affaire avec ce juste. »

Il semble, à première vue, qu'il soit difficile d'interpréter autrement la réponse faite par Jésus à sa Mère. Il lui aurait donc dit : « Qu'avons-nous, dans le cas présent, affaire ensemble ? » Et c'est à cette traduction que s'est arrêté un philologue des plus distingués, le R. P. Joüon, dans ses *Notes philologiques sur les Evangiles* (*Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 356, 357) et dans *L'Evangile de N.-S. Jésus Christ* (Paris, Beauchesne, 1930, p. 468), et aussi le R. P. Lebreton, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ, Notre-Seigneur* (Paris, Beauchesne, t. I, p. 84-85), donnant pour but à la réponse de Jésus d'écarter une intervention ou de décliner une requête, afin de revendiquer son indépendance dans l'exercice de sa mission. Toutefois avant de s'en tenir à cette traduction et à cette interprétation, ne convient-il pas de rechercher le sens précis des mots grecs et à la lumière de l'original sémitique et à celle des événements ? La phrase hébraïque, sous-jacente au grec, c'est : « Ma-lli walak. » Or, une telle phrase, rendue par les mêmes mots grecs, peut exprimer bien des

nuances différentes suivant le ton avec lequel elle est prononcée ; elle peut tout aussi bien vouloir dire : « Occupez-vous de vos affaires, de quoi vous mêlez-vous ? » que : « Ne vous inquiétez-pas, laissez-moi faire, tout ira bien. » Or, à en juger par ce que fit dans la suite la Sainte Vierge, il ne faut évidemment pas voir dans la réponse de Jésus à sa Mère un reproche, comme le crut à tort S. Irénée *(Adv. Hæres.*, III, XVI, 7), ou un refus ; il faut y voir un apaisement à ses préoccupations au sujet de ces pauvres gens, et peut-être même l'indication que son désir si discrètement exprimé, acte de foi manifeste en la toute-puissance divine, sera exaucé. Il nous semble que Jean II, 5 impose cette interprétation bienveillante et prometteuse de la réponse, puisque tout aussitôt Marie dit aux serviteurs : « Faites tout ce qu'il vous dira. »

Cette première partie de la réponse de Jésus devrait donc plutôt se traduire, ou, comme fit Lagrange : « Qu'importe à toi et à moi ? » avec la nuance : « Pourquoi t'en tourmenter ? Tranquillise-toi » *(Evangile selon S. Jean*, p. 57) ; — ou mieux encore, comme fit J. Viteau : « Que veux-tu ? Que désires-tu de moi ? » *(Morceaux choisis du N. T.*, Paris, de Gigord, 1927, p. 110, n° 4).

Jésus donne à sa Mère le titre de γύναι, « Femme ». S'il ne lui a pas donné le titre de « Mère », pas plus qu'il ne le lui donnera sur la croix (Jo., XIX, 26), c'est qu'il a voulu faire alors intentionnellement abstraction de sa qualité de Fils. Mais le terme « Femme » n'a rien d'irrespectueux, à fortiori d'incorrect ; c'est une appellation polie équivalente à notre mot « Madame » ; c'est ici un terme solennel en rapport avec les circonstances qui vont suivre, et qui nous étonne uniquement en raison de la personne à laquelle il s'adresse. Jésus l'a, en effet, employé en bien d'autres occasions pour adresser la parole à des inconnues : Samaritaine, Jo., IV, 21, femme adultère, Jo., VIII, 10, Marie-Madeleine, Jo., XX, 15, Chananéenne, Mt., XV, 28, femme courbée redressée, Luc, XIII, 12 ; sans que ce terme ait jamais paru à qui que ce soit manquer d'égards.

2° Voyons maintenant le second membre de phrase. Ici les uns traduisent de façon absolue : « Mon heure n'est pas encore venue » (Lagrange, Joüon, Lebreton, Vogels, Nestle, von Soden). D'autres (Knabenbauer, Viteau), à la suite de Tatien, S. Ephrem, S. Grégoire de Nysse qui considérèrent la phrase comme interrogative, traduisent : « Mon heure n'est-elle donc pas venue ? » C'est indiquer que la supplique a été entendue et que le miracle qui va remédier à la détresse des hôtes est imminent.

L'heure dont il s'agit, d'après le langage habituel de Jésus (Jo., VII, 6, 8, 30 ; VIII, 20, 30 ; XIII, 1), c'est le moment qu'il s'est assigné pour faire telle ou telle chose, en l'espèce, pour se manifester au monde. Peut-être voulait-il ne se manifester qu'à Jérusalem lors de la prochaine Pâque ; mais, à la prière de sa Mère, Jésus devancera l'heure de sa manifestation. Marie, qui connaît le cœur de son divin Fils, qui a été attentive à l'expression de son visage et au ton de sa voix, doute si peu qu'il trouve le moyen de concilier l'heure qu'il s'est fixée avec le désir de lui plaire, qu'elle n'hésite pas un seul instant à dire aux serviteurs de se tenir prêts à faire tout ce qu'il ordonnera.

Q. — 1° On lit dans Tanquerey (traité de la Pénitence, p. 277) : « Ex Instruct. S. Officii, 9 junii 1915, quando POSITIVE et CONCRETE aliquid narratur tanquam in confessione auditum, semper judicandum est exinde confessionem odiosam reddi. Districte ergo vitantur confessarii ne id faciant, ne obiter quidem, nec directe nec indirecte, in suis publicis seu privatis sermonibus, excepto casu necessariæ consultationis, juxta regulas a probatis auctoribus traditas. Ordinarii graviter transgressores moneant, recidivos congruis pœnis percellant et S. Officio denuntient. »

Là-dessus, permettez une question : Avant l'Instruction du Saint-Office, il me semble que tous les théologiens admettaient qu'on pouvait dire : « J'ai entendu telle ou telle chose au confessionnal. » pourvu évidemment que tout danger de révélation ou de gravamen du pénitent fût écarté (et bien souvent ce danger et ce gravamen n'existent pas).

Y aurait-il donc, maintenant, quelque chose de changé ?

Pour ma part, je ne comprends pas qu'il puisse y avoir faute dans la manière d'agir indiquée. D'ailleurs, Tanquerey lui-même, parlant immédiatement après les lignes citées plus haut, des diverses façons de violer indirectement le secret sacramentel, dit expressément qu'il y aurait violation si le confesseur, en rapportant tel cas, ajoutait telles circonstances qui pourraient faire connaître le pénitent : ce qui équivaut à dire qu'on pourrait licitement narrer le fait lui-même, fait POSITIF et CONCRET, à condition qu'on taise les circonstances qui seraient de nature à dévoiler le coupable.

Mais alors que signifie donc l'Instruction ?

2° Il n'est pas rare d'entendre des confrères qui ont missionné dans telle ou telle paroisse, petite ou grande, dire ensuite : « On y mange beaucoup de viande le vendredi ; presque tout le monde manque la messe assez souvent ; il y a là beaucoup d'ivrognes, etc. »

Il y a là, évidemment, révélation indirecte ; mais quelle en est la gravité ? Le déshonneur tombe en plein sur la paroisse désignée, mais la paroisse, n'étant qu'une personne *morale,* ne s'en gêne pas beaucoup. Quant aux particuliers, étant englobés dans la masse, ils ne s'en gênent guère non plus.

3° Toujours à propos du secret (Tanquerey, p. 278) : « Parochus qui missionariis vel extraneis sacerdotibus nota facit præcipua vitia in communitate grassantia, ut ea corrigant, non violat sigillum, si locus sit amplius ac vitia satis communia ; sed si ex notitia confessionis diceret in paucis familiis prævalere incestum, vel aliud vitium, sigillum læderet. »

Je ne comprends pas : dans le 1er cas, le curé dit beaucoup plus, et il ne pèche pas ; dans le 2e, beaucoup moins, et il pèche...

Cependant, dans le premier cas aussi bien que dans le second les confesseurs reconnaîtront au confessionnal les gens dont le curé leur a parlé et pourront se dire : « Ceux-ci sont de la première catégorie, ceux-là de la seconde. »

R. — Ad I. Oui, l'Instruction du 9 juin 1915 sur l'inviolable sainteté du secret sacramentel a changé quelque chose. C'est dommage que Tanquerey ne l'ait point rapportée dans son texte intégral, vous auriez pu en prendre connaissance dans le détail. Mais ce n'était point nécessaire, le résumé qu'il en donne étant suffisant.

Le Saint-Office rappelle brièvement la sainteté du *sigillum* et la scrupuleuse observance dont il fut toujours l'objet, si scrupuleuse que les adversaires les plus acharnés de la confession ne la peuvent sérieusement mettre en doute, et qu'il faut y reconnaître une preuve manifeste de l'intervention divine. Cependant, tout en reconnaissant que le sceau sacramentel reste intact, la Sacrée Congrégation regrette qu'on ne soit pas toujours assez circonspect à l'égard des aveux faits en confession, tant dans les conversations privées que dans les allocutions adressées à un auditoire public, même avec la meilleure bonne volonté, dans le but d'édifier les fidèles. Désireuse de mettre en garde les confesseurs non seulement contre la violation formelle et consommée du secret sacramentel, mais encore contre toute apparence et tout soupçon de violation, elle signale cette conduite comme capable, même si le secret est gardé, de scandaliser les fidèles et de faire naître en eux la défiance : « Nam etsi id fiat, salvo substantialiter secreto sacramentali, pias tamen audientium aures haud offendere et diffidentiam in eorum animis haud excitare sane non potest. » Aussi condamne-t-elle toute allusion, directe ou indirecte, aux péchés entendus en confession, sous quelque prétexte que ce soit, dans toute conversation, même s'il n'y a aucun danger de violer le secret sacramentel : «... Curent (Ordinarii), ne quid unquam, occasione præsertim sacrarum missionum et exercitiorum spiritualium, ad confessionis sacramentalis materiam pertinens, quavis sub forma et quovis sub prætextu, ne obiter quidem et nec directe neque indirecte (excepto casu necessariæ consultationis juxta regulas a probatis auctoribus traditas proponendæ) in suis seu publicis seu privatis sermonibus attingere audeant. » On ne peut guère s'exprimer avec plus de précision. Enfin, elle prescrit des peines qui peuvent aller, dans les cas graves, jusqu'à traduire le délinquant au tribunal du Saint-Office.

On a prétendu que cette Instruction était désormais désuète, après la publication du Code venue deux années plus tard (19 mai 1917). C'est faux, car émanée du Saint-Office, elle n'est pas révoquée. Le canon 890, § 1, s'accorde bien avec elle pour interdire absolument au confesseur tout usage des connaissances acquises par la confession, qui serait de nature à causer de l'ennui au pénitent, le danger de révélation fût-il exclu : « Omnino prohibitus est confessario usus scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pœnitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo. » Canon et Instruction ont le même but, portent la même défense. Ils doivent être interprétés dans le même esprit, les textes s'éclairant d'une lumière réciproque.

D'autre part, la défense portée par l'Instruction relève de la loi divine dont elle n'est qu'un développement, une application. Celle-ci, en effet, défend de s'exposer au péril de péché. Or, c'est la présomption du péril qui a motivé la défense du Saint-Office. Péril toujours à craindre, après comme avant le Code, car rien n'est plus facile, dans une conversation qui touche à la confession, que d'être à charge au pénitent, sans même violer le secret. C'est ce danger que la loi a voulu écarter en interdisant, avec le Code, l'usage de la science acquise en confession, avec l'Instruction, toute allusion aux choses entendues en confession. Le Code n'a pas abrogé, il ne le pouvait, la loi divine, ni les lois positives de l'Eglise, qui en sont une application faite à un point de détail.

Le danger à éviter n'est pas un danger relatif, celui qui existerait seulement à l'égard de tel pénitent, mais il existe à l'égard de tout pénitent, disons mieux, de tout fidèle. Sans doute, le premier froissé à l'audition d'une conversation ou d'une prédication serait le pénitent qui reconnaîtrait ses aveux dans les paroles du narrateur. Mais les autres aussi le seront pareillement. Imaginez le prédicateur citant un exemple amorcé par la formule : « J'ai entendu en confession... » Quelle impression fera-t-il sur l'auditoire ? Au dedans d'eux-mêmes, beaucoup, sinon tous, penseront : « Je n'irai pas me confesser à lui, je craindrais trop qu'un jour il sorte ainsi mes fautes en public. » Et de là à dire : « Si les confesseurs peuvent ainsi parler de ce qu'ils entendent, nous n'irons plus nous confesser, » il n'y a pas loin. Les paroles de l'imprudent prédicateur auront eu pour résultat de scandaliser tous les fidèles, d'en contrarier plusieurs, d'en éloigner peut-être quelques-uns de la confession.

Voilà ce que signifie l'Instruction, et ce qu'a fort bien exprimé Tanquerey quand il écrit : « Ex Instruct. S. Officii, 9 junii 1915, quando positive et concrete aliquid narratur tanquam *in confessione auditum* (c'est lui-même qui souligne), semper judicandum est exinde confessionem odiosam reddi in mente audientium. » Il n'est pas permis de présenter *comme entendu en confession* un fait positif et concret, fût-il dépouillé des circonstances qui seraient de nature à dévoiler le coupable, parce que, même cela, et le danger de trahir le coupable étant absolument exclu, est de nature à rendre la confession odieuse.

Dans les lignes qui suivent, Tanquerey par les exemples donnés vous déconcerte. Lisez-le bien. Il est conséquent avec lui-même, car il a rangé dans la violation indirecte du secret sacramentel deux choses : les paroles, les actes ou les omissions capables *ou bien* de permettre par voie de déduction la découverte de ce qui doit rester secret, *ou bien* de rendre la confession odieuse. Les exemples qu'il donne, parce qu'ils risquent d'être plus courants, se rapportent au premier mode de violation indirecte. En le lisant, vous pensiez au second. Dans sa prochaine édition, M. Tanquerey, qui ne demande qu'à être utile et pour vous éviter l'embarras d'une consultation, modifiera sans doute son chapitre « De sigillo sacramentali, » et distinguera heureusement, comme l'ont déjà

fait certains manuels, d'après l'Instruction du St-Office et surtout le Code de Droit canonique, deux choses : la violation du secret sacramentel d'une part, l'usage de la science acquise en confession d'autre part.

Ad II. Il n'est pas rare, en effet, que des réflexions plus ou moins désobligeantes viennent sur les lèvres de missionnaires au sujet de localités où ils ont exercé leur ministère temporaire de prédication et de confession. Il faut dire, pour être juste, que le plus souvent leurs jugements sont motivés par des raisons connues autrement que par la confession. Et s'ils sont en réalité de provenance sacramentelle, ils sont presque toujours proférés sans advertance, comme le résultat d'une science subconsciente dont ils n'ont point remarqué l'origine. Si, pour un instant, nous les supposons volontaires de leur part, c'est seulement par hypothèse, pour avoir un motif d'en discourir présentement,

Dire d'une paroisse « qu'on y mange beaucoup de viande le vendredi, que presque tout le monde y manque la messe le dimanche, qu'elle renferme beaucoup d'ivrognes, » ou autres choses semblables, c'est plus qu'une simple infraction au canon 890 § 1, car tout péril de révélation n'est pas exclu. Ce n'est cependant pas une révélation formelle directe, car ni le pénitent, ni le péché ne sont révélés simultanément. Mais il y a un usage de connaissances acquises en confession qui jette au moins le soupçon de péché sur un certain nombre de personnes. Or c'est cela même qui est visé par l'Instruction du St-Office, que nous avons dite toujours en vigueur : « Cum in re tanti ponderis et momenti nedum perfectam et consummatam injuriam, sed et *omnem injuriæ speciem et suspicionem* studiosissime vitari oporteat, palam est omnibus quam mos hujusmodi sit improbandus. » D'autre part, si les fidèles pouvaient supposer que le missionnaire a parlé d'après ses connaissances puisées au confessionnal, même si le soupçon qui peut planer sur eux reste vague, ils en seraient certainement mal impressionnés, sinon contrariés. Il y a donc une faute dans la conduite du missionnaire.

Quelle faute ? Grave sans doute, puisque le canon 890 § 1 porte une défense grave, et que des peines sont prévues contre les délinquants. Mais la gravité n'est pas telle qu'elle n'admette point la légèreté de matière. Seule, la violation directe du secret sacramentel est grave *ex toto genere suo*. Dans le cas présent, il faudra donc examiner les circonstances du délit, apprécier surtout le *gravamen pœnitentis* qui a pu en résulter, le péril de soupçon possible ou probable. Sans doute, on pourra rencontrer des appréciations variables selon les juges, selon qu'ils sont enclins ou non à la sévérité. Pourtant, dans de telles locutions, surtout si elles sont proférées sans la mention d'origine, s'il s'agit, comme c'est le cas, de péchés ou de vices publics qui peuvent être connus facilement de tous, si enfin la localité incriminée n'est pas si exiguë qu'on en puisse connaître ses habitants dans le détail de leur vie, il n'y a pas, à notre avis, matière grave, et nous serions portés à l'indulgence dans notre jugement. Mais il va sans dire que si nous excusions le délinquant de faute grave, nous ne manquerions pas de le mettre sérieusement sur ses gardes, pour qu'à l'avenir il soit plus circonspect dans ses paroles.

Ad III. Ne vous fâchez pas contre Tanquerey. Mais réfléchissez bien à la différence qu'il y a dans les deux cas cités, à faire usage de science acquise en confession.

D'après le canon 890 § 1, il sera licite de faire usage de la science acquise en confession, quand 1° il n'y aura aucun danger de révélation, 2° ni pour le pénitent aucun desagrément qui rende la confession odieuse, 3° ni aucun scandale pour les fidèles.

Or, dans le premier cas, s'il s'agit de vices assez communs, et que la localité soit étendue, qu'elle compte, par exemple, 3 ou 4.000 habitants, il n'y a pas danger de révélation à dire, par exemple : « Ici, l'avarice est le défaut dominant. » Dans les campagnes, l'avarice est en effet le défaut commun des paysans. Cette parole, en exposant tout le monde, n'expose personne en particulier à être soupçonné du défaut d'avarice. Il ne rejaillit pas sur tel paysan le soupçon d'un péché d'avarice accusé par lui en confession. Toute conjecture se perd dans le vague, et c'est pourquoi on ne la tentera même pas. Aucun, d'une parole aussi générale, ne s'effarouchera pour prendre en grippe la confession, et aucun ne se scandalisera, parce qu'il dira : « Avares ? on le sait bien, nous le sommes tous. » La généralité des termes, des personnes visées ôte à la locution son caractère odieux de dénonciation, de trahison à l'égard d'un secret confié sous le sceau sacramentel.

Par contre, cette même locution, s'il s'agit d'une localité exiguë, 100 habitants par exemple, n'a déjà plus le même caractère. Car si tout à l'heure elle signifiait qu'il y avait un nombre respectable d'avares dans la communauté, elle laissait pourtant une marge assez large pour y inscrire ceux qui n'étaient point frappés de ce vice, et partant rendre improbable pour tel particulier le soupçon d'avarice. A présent, dans une communauté restreinte où l'on se compte au plus par dizaines, la même locution permet avec probabilité l'attribution du vice à tels ou tels particuliers, et parmi les auditeurs les pénitents eux-mêmes sentiront s'abattre sur leurs épaules le froid de la suspicion, tandis que les innocents penseront vite à leur voisin, tous enfin en concevront un certain émoi susceptible de les éloigner du confessionnal.

Il n'y a plus de doute, enfin, à préjuger l'existence et de la suspicion et du gravamen pœnitentis si les propos du confesseur dénoncent quelques péchés spécifiquement désignés en circonscrivant le champ d'application à quelques groupes comme des familles. Ainsi le prédicateur porte-voix du confesseur, ne manquera pas de causer un grand

émoi en révélant qu'on rencontre dans certaines familles de la paroisse le crime abominable de l'inceste. Aussitôt les suppositions iront leur train et, par élimination, on ne sera pas loin de la vérité. La suspicion du coup pèsera sur ces familles qui en seront navrées, et d'une telle révélation surgira pour les incestueux la résolution de taire leurs péchés désormais, et pour les autres la crainte d'accuser désormais des fautes graves en confession, si elles peuvent ainsi être produites en public par la faute d'un confesseur qu'on ne manque pas d'accuser, à raison, de grave indiscrétion.

Dans le premier cas, le confesseur n'aura pas violé la loi du secret, puisque le danger de suspicion est nul, et il ne se sera pas exposé à encourir les peines canoniques ; dans le second cas, il l'a violée indirectement, s'exposant à voir son Ordinaire porter contre lui, selon la gravité de sa faute, des peines prévues au canon 2369 § 1, et qui peuvent aller d'une simple monition jusqu'à la dégradation.

Si vous songez encore à la remarque que nous avons faite au début, et qui motiverait un remaniement du chapitre incriminé, si vous entendez bien surtout sa définition de la violation indirecte, vous vous réconcilierez avec l'excellent manuel de Tanquerey. Puissions-nous vous y avoir aidé, si toutefois la brouille entre vous avait été réelle.

Q. — Titius deprehendit conjugem suam in adulterio. Quæ deserit domum, et ducit communem vitam cum suo seductore.

Paulo postea, maritus, gravi mœrore affectus, moritur.

Complices redeunt in domum mariti, et mox matrimonium tam civilem quam religiosum attentant. Cui matrimonio assistit parochus qui minime quidem de impedimento cogitavit, nulla dispensatione petita.

1° Nonne matrimonium istud est invalidum ?

2° Ad quid tenetur parochus ?

R. — Ad I. *Prout exponitur, non constat matrimonium fuisse invalidum.*

L'empêchement qui pourrait être allégué comme s'opposant à la validité serait l'empêchement de crime, can. 1075.

Mais il ressort de l'exposé du cas qu'il ne peut pas être question du conjugicide (can. 1075, n. 2 et 3). On ne parle pas du tout, en effet, du meurtre du mari par l'un des deux conjoints nouveaux, ou par l'un d'eux.

Reste donc seulement l'empêchement indiqué à ce même canon, n. 1. Mais pour que cet empêchement existe, il faut deux choses : 1° l'adultère, chose parfaitement acquise dans le cas ; et 2° ou bien (l'un des deux) la promesse de mariage, ou l'attentat d'un mariage nouveau, ne fût-ce que par le mariage purement civil.

Mais il doit être bien entendu que ces deux choses nécessaires, adultère et l'une des deux actions exigées en second lieu, doivent s'être produites durant l'existence du mariage légitime.

Or, dans le cas, il n'y a pas eu attentat de mariage durant le mariage légitime de la femme, puisqu'il n'y a eu de mariage, soit civil, soit religieux, qu'après la mort de Titius, le mari. Il faut ainsi écarter l'attentat de mariage [1].

Quant à la promesse de mariage, le consultant a oublié de dire si elle avait existé ou non durant la vie de Titius. Cette promesse ne se présume pas du fait de l'adultère, dont elle n'est pas partie constituante, et qui dès lors se conçoit fort bien sans elle. Elle ne saurait non plus être présumée de la vie de concubinage qu'ont menée les deux complices du vivant de Titius, ni du fait qu'ils se sont mariés après la mort de Titius : l'idée et la résolution du mariage a très bien pu ne leur venir qu'après la mort de Titius, lorsqu'ils ont constaté qu'ils étaient libres tous deux, sans qu'il y ait eu, du temps du mariage, le pacte conclu de se marier plus tard, qui serait nécessaire à la constitution de l'empêchement.

Rien donc ne prouve l'existence de l'empêchement, ni par conséquent la nullité du mariage, qui, de ce fait, doit être réputé valide.

Ad II. *Provisum in 1°.* Traduisez : A rien, pour l'instant.

Q. — X., religieux prêtre, fut apostat *a religione*. Il rentra, et accepta toutes les pénitences indiquées au can. 2385. De plus, *perpetuo caret voce activa et passiva*. Quelque temps après, de lui même, il demande et obtient de passer dans un autre Institut. Dans celui-ci, demeure-t-il privé de voix active et passive ?

R. — Nous ne pensons pas que ce religieux, dans son nouvel Institut, demeure privé de voix active et passive. Les termes du can. 2385, *si redierit*, indiquent qu'il s'agit d'une peine portée pour son séjour dans l'Institut dont il était apostat. Or, nous sommes ici en matière odieuse, et il faut, par conséquent, interpréter les termes dans toute leur rigueur de signification, sans tenir compte de quelque analogie possible *de casu ad casum*.

De plus, cette peine de privation de voix active et passive est, dans le Code, nouvelle. Avant le Code, si tant est que des peines de droit commun existassent contre le religieux apostat, — ce dont les auteurs discutaient depuis la Constitution *Apostolicæ Sedis*, — ces peines de droit commun n'avaient connu que l'excommunication, la suspense des ordres sacrés reçus durant l'état d'apostasie, et la privation des privilèges de l'Institut religieux. Cette peine de la privation de voix active et passive existait bien, généralement, mais elle était portée par les Constitutions des Instituts religieux, et non par le droit commun. Il est évident que les Constitutions ne la portaient, — comme, du reste, elles ne pouvaient la porter, — que contre leurs propres sujets. Si donc un religieux apostat passait d'un Institut à un autre, ses nouveaux supérieurs n'ayant pas porté contre lui

[1] Disons cependant, pour être exact, que d'après certains, comme Cappello (De Sacramentis, t. III, n° 486, *b)* : « *In foro externo, nisi aliud constet, hujusmodi concubinatus matrimonio attentato æquiparatur.* » Toutefois, de cette opinion il ne résulte qu'un empêchement douteux, c'est-à-dire, pratiquement nul (can. 15).

cette peine, elle n'existait plus dans l'Ordre nouveau auquel le religieux se trouvait attaché.

Nous pensons que si le Code a voulu porter, de droit commun, cette peine vindicative, contre l'apostat revenu à résipiscence, elle doit du moins être demeurée de même nature, et ne s'appliquer qu'au même Ordre ou Institut dont le religieux a été apostat.

Ainsi donc, bénigne interprétation dans la matière de peines, surtout de peines vindicatives, portée traditionnelle de la peine dont il s'agit, tout nous semble indiquer comme soutenable et vraiment probable l'opinion que nous donnons. Mais, nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître, et de dire, qu'il ne peut y avoir de certitude sur ce point très délicat, que par suite d'une déclaration authentique du Saint-Siège. Nous n'en connaissons pas jusqu'à ce jour. En attendant qu'elle vienne, si elle doit venir, le doute ne peut, puisque nous sommes en matière pénale, que profiter au religieux.

Aucun commentaire, à notre connaissance, n'a traité de cette question.

LITURGIE

Q. — Dans certaines églises, le sacristain a coutume de préparer le calice à la sacristie avant chaque messe basse, au lieu de laisser ce soin au célébrant lui-même, comme le demandent les rubriques du Missel.

Pareille coutume peut-elle être tolérée ?

R. — Oui, si celui qui prépare ainsi le calice avant la messe est au moins un clerc tonsuré ou si, ne l'étant pas, il a été dûment autorisé à toucher aux vases sacrés. Néanmoins il est préférable que, conformément aux rubriques du Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. I, n. 1), le célébrant prépare lui-même son calice avant de prendre les vêtements sacrés. « Num aliis, ac præsertim sacerdotibus sacristis, valeat permitti, ut hostiam super patena collocent, pro missa ab aliis celebranda, non obstante rubrica Missalis romani, *Ritus servandus in celebratione missæ* (tit. I, n. 1), quæ collocationem hostiæ totamque instructionem calicis sacerdoti missam celebraturo reservat ? — Resp. *Affirmative*, dummodo qui id peragit prima saltem tonsura sit initiatus, juxta decretum n. 4194, I, 23 Novembris 1906 [1], vel alias privilegium apostolicum obtinuerit vasa sacra tangendi ; sed consulendum celebranti, ut ipse calicis instructionem et alia secundum rubricas exsequatur. » (S. R. C., 1 févr. 1907, n. 4198, ad 15).

Q. — A la messe chantée avec diacre et sous-diacre, celui-ci doit-il ou non assister le célébrant à l'imposition de l'encens qui précède immédiatement le chant de l'évangile ?

[1] Voici la teneur du décret allégué : « An clerici prima tantum tonsura initiati, ad mentem decreti n. 4181, 14 Martii 1906, tangere possint vasa sacra et lintea sacra, ac calicem præparare in sacristia, absque speciali indulto ? — Resp. *Affirmative.* »

J'ai vu parfois le sous-diacre descendre au bas des degrés antérieurs de l'autel dès que le célébrant avait achevé la lecture de l'évangile.

R. — D'après l'enseignement de la plupart des liturgistes et selon la pratique générale des basiliques de Rome, le sous-diacre assiste le célébrant pendant que celui-ci impose et bénit l'encens immédiatement avant le chant de l'évangile à la messe solennelle. Rien, du reste, ne l'empêche de se comporter dans la circonstance comme il l'a fait avant le premier encensement de l'autel.

Etant donné toutefois que quelques auteurs sont d'un avis différent, et en l'absence de toute décision officielle sur ce point, nous n'oserions pas blâmer absolument la coutume contraire.

Q. — Le 3 janvier tombant un dimanche en 1932, comment faire, ce jour-là, pour la neuvième leçon de Ste Geneviève, aux matines de l'office du T. S. Nom de Jésus ?

Faudra-t il donc, à défaut de leçon abrégée, dire à la file les trois leçons du 2e nocturne de l'office de la sainte, telles qu'elles figurent au Propre national ? En pareil cas, un évêque ne pourrait il pas prendre sur lui d'approuver à l'usage de son diocèse une neuvième leçon abrégée de Ste Geneviève ?

R. — Jusqu'à présent, le Saint-Siège, croyons-nous, n'a pas approuvé de leçon historique abrégée de Ste Geneviève à l'usage de tous les diocèses de France.

En-a-t-il approuvé une pour tel ou tel de ces diocèses ? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que, dans le cas, une approbation épiscopale serait insuffisante à elle seule. Par conséquent, à défaut de leçon abrégée approuvée par Rome, il faudra, le 3 janvier prochain, lire de suite, comme neuvième leçon, les trois leçons historiques de Ste Geneviève qui se trouvent dans notre Propre national.

Q. — J'ai sous les yeux les *Ordos* de plusieurs diocèses de France pour l'année 1931.

Or, ils ne se trouvent pas d'accord entre eux quant à la célébration de la solennité transférée de la Dédicace des églises consacrées. Selon les uns, cette solennité avait lieu le dimanche 8 novembre ; selon les autres, le dimanche 15 novembre. — En outre, certains *Ordos* ne permettaient dans la circonstance que deux messes de la Dédicace, savoir : la grand'messe et une messe basse ; d'autres, au contraire, en autorisaient toutes les messes, à l'exception de la messe conventuelle.

Parmi ces indications divergentes il y en a vraisemblablement d'erronées.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Cette année, en France, pour la célébration de la solennité extérieure de la Dédicace dans les églises consacrées autres que les églises cathédrales, on avait le choix entre deux dimanches consécutifs.

I. — Lorsque la fête de la Dédicace d'une église vient à tomber en semaine, on peut, d'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. V, n. 3), en reporter la solennité extérieure, dans cette même église, au dimanche qui suit immédiatement l'incidence. Le 6 novembre, — quantième assigné